

# チャンドラキールティの菩薩階梯における所知と無明の習気について

著者	太田 落子
雑誌名	真宗文化 : 真宗文化研究所年報
号	27
ページ	36-17
発行年	2018-03-01
URL	<a href="http://id.nii.ac.jp/1108/00000887/">http://id.nii.ac.jp/1108/00000887/</a>

# チャンドラキールティの菩薩階梯における 所知と無明の習気について

日本学術振興会特別研究員

太 田 路 子

## は じ め に

中期中観派の論師であるチャンドラキールティ（Candrakīrti, ca. 530-600）の所知障（jñeya-āvaraṇa）に関する見解が瑜伽行派と異なり特異であることが、小川（1988: 33-46）や池田（2000 b）の先行研究によって明らかにされている。瑜伽行派では、所知障を「所知（知られるべきこと）に対する障害」と解釈する<sup>1)</sup>。つまり、所知とは菩薩が証得すべき真実であり、それに対する智慧の生起をさまたげるものが所知障と考えられている。それに対しチャンドラキールティは、所知を断ずるべきものと考えている。つまり、チャンドラキールティにとって所知とは、知と対応関係にあり、言説にすぎず、双方ともに完全に止滅した状態が仏の境地なのである。そして、所知が残っているということは無明の習気の影響を受けているからであるとする。

従来のチャンドラキールティの所知障に対する研究は、ツォンカパ・ロサンタクパ（Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419）が『入中論』の注釈書である『密意解明』（*dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*）の中で示した主張に基づいたものであり、チャンドラキールティオリジナルの主張としてはどうなのかという点が理解しづらい。また、所知障と無明の習気との関係が検討されておらず、修道体系においてどのように課題とされているのかも解明されていない。そこで、まず本稿では、チャンドラキールティの著作そのものを検討対象として、所知障に対するチャンドラキールティの解釈を

明らかにしたい。そしてその上で、その所知障を断じる行道が菩薩十地を描く『入中論』(*Madhyamakāvatāra/-bhāṣya*)の中でどのように説かれているのかを明らかにしたい。

## 第1章 先行研究と問題の所在

まず第1章では、先行研究がチャンドラキールティの所知障解釈についてどのように論じているのかを確認したい。該当する研究として、小川(1988:33-46)と池田(2000 a)(2000 b)がある。小川(1988:33-46)は、ツォンカパによって著された『密意解明』を手がかりに、所知障はチャンドラキールティ・ツォンカパの系譜においては「所知を遍断することの障碍」と解釈されていると示し、所知を知られるべき真実とする瑜伽行派の解釈とは異なると指摘している。小川(1988:33-46)のこの主張は、ツォンカパの『入中論』注釈書における解釈が根拠であるため、チャンドラキールティ自身の主張がどうであるのかが分かりづらい。また、池田(2000 a)(2000 b)は、チャンドラキールティの所知の用例を検討し、チャンドラキールティにとって、所知は否定対象であると結論づけている。そして、チャンドラキールティが所知障を「障害であるところの *jñeya*」と解釈していると示し、チャンドラキールティは「*jñeya*の顕現」を所知障と呼び、「顕現した *jñeya* を実在であると執着すること」を煩惱障であると規定したとする。しかし、池田(2000 a)においては、本稿で論じる所知障と無明の習気の問題は論じられていない。また、この両氏の研究の共通点として、どこまでがチャンドラキールティの主張で、どこからがツォンカパの解釈なのかが分かりづらいという点がある。

そこで本稿では、チャンドラキールティの主張としてどこまで言い切れるのか、また、その所知障が修道論とどのように関わっているのかを検討したいのだが、その前段階として、次章ではツォンカパの議論を先に確認しておきたい。

## 第2章 ツォンカパの解釈

第2章ではまず、ツォンカパの所知障に関する理解を見ていきたい。ツォンカパは『密意解明』において所知障の解釈を次のように示している。

'o na lugs 'dis shes sgrib gang la byed ce na / 'jug 'grel las / de la ma rig pa'i bag chags ni shes bya yongs su gcod pa'i gegs su gyur pa yin la / 'dod chags la sogs pa'i bag chags yod pa ni lus dang ngag dag gi 'jug pa de lta bu'i rgyu yang yin te / ma rig pa dang 'dod chags la sogs pa'i bag chags de yang rnam pa thams cad mkhyen pa dang / sangs rgyas kho na la ldog par 'gyur gyi / gzhan dag la ni ma yin no // zhes gsungs pa ltar te / lus dang ngag gi 'jug pa ni dgza bcom pa la yod pa spre'u ltar mchong ba dang / gzhan la dmangs mo<sup>2)</sup> zhes zer ba'i lus ngag gi gnas ngan len ston pas bkag kyang ma log pa lta bu yin no // yang zhes pas chags sogs kyi bag chags shes bya gcod pa'i gegs su yang bstan pas / nyon mongs pa'i bag chags rnams shes sgrib yin te / de'i 'bras bu gnyis snang 'khrul pa'i cha thams cad kyang der bsdu'o // nyon mongs kyi sa bon la bag chags su bzahag pa cig dang / nyon mongs kyi sa bon min pa'i bag chags gnyis las shes sgrib tu 'jog pa ni phyi ma ste / nyon mongs kyi sa bon thams cad zad pas bden 'dzin mi skye yang / bag chags kyis bsalad pas snang yul la 'khrul pa'i blo skyed pa'o // sangs ma rgyas pa'i 'phags pa rnams kyis ni shes sgrib kyi ma rig pa ma spangs pas / rjes thob kyi snang bcas kyi rtog pa dang / mnyam gzahag tu snang med du 'gyur ba'i res 'jog yod la / (GR Z 107b4-108a4)

それでは、この宗（プラーサンギカ）は、何を所知障とするのか、といえ、[[入中論] 註] の中で「その中で、**無明の習気は所知**（\*jñeya）を判別することの**障り**（\*āvaraṇa）となる。貪欲などの習気があることは、そのような類の身と口の活動の原因でもある。その無明と貪欲などの習気

も、一切相智と仏のみにとって退けられるのであって、他の者たちにとっては「退けられ」ない」とお説きになっているようにである。身と口の活動とは、阿羅漢においてある猿のように跳ねることと、他者に対して「奴隷女」と話しかけるという身と口の龐重が、説法者（仏陀）によって、止められているにもかかわらず、止められなかったごとくである。

yang ということによって、食欲の習気が、所知を判別することの障りとなると説かれているから、**煩惱の習気が所知障**である。それ（所知障）の果である二顕現の迷乱のすべての部分もそこ（所知障）に収められる。

煩惱の種子を習気として設定するものと、煩惱の種子ではない習気との二つの中で所知障として設定されるのは後者である。すべての煩惱の種子が尽きることによって諦執は生じないけれども、習気によって汚染されているから、顕現する対象に対して迷乱の知が生じる。

正覚していない聖者たちは所知障の無明を断じていない。それゆえ、後得の顕現を有する思惟と、三昧において無顕現になることとの移り変わりがある。

ここで示されているように、ツォンカパは、チャンドラキールティの「無明の習気は所知（\*jñeya）を判別することの障り（\*āvaraṇa）となる」という『入中論』の記述を引用して、無明・煩惱の習気が所知障であると主張する。そして、その無明の習気である所知障とは具体的に言えば、煩惱を断じた後にも主体・客体が顕現することであるとする。さらに、ツォンカパは菩薩の三昧時の状態について論じ、正等覚を得ていない聖者たちは、滅尽定の三昧においては無顕現の対象を有しているが、出定後は、その無明の習気の影響を受けて、顕現する対象を有するようになると言う<sup>3)</sup>。

一方、無明（煩惱）と無明の習気（所知障）が菩薩階梯において、どの地で断じられていくのかについて、ツォンカパは次のように述べている。

sangs rgyas kyi sa ma thob tshun chad du ma rig pa'i bag chags kyis ma bslad

pa'i shes pa ni / 'phags pa mams kyi mnyam gzhag mi rtog pa'i ye shes min pa  
med la / de yang res 'jog pa ste mnyam gzhag las langs pa na bag chags kyis  
bslad pa can du skye'o // sa bdun pa'i bar du ni ma rig pas slad pa yod la / sa  
brgyad pa nas dang dgra bcom pa gnyis la ni / slong byed kyi ma rig pa zad  
pas / des bslad pa med kyi ma rig pa'i bag chags kyis bslad pa ni yod do //  
(GR Z 19a 3-5)

仏地を得るまでの間、**無明の習気**によって汚染されない知は、聖者たちの三昧の無分別智以外はないのであって、それ（無分別智）も一時的なものであって、三昧から出定したときには**習気**によって汚染されることを生じる。第七地までは**無明**によって汚染されることがあるのであって、八地以降〔の菩薩〕と〔声聞、独覚の〕二阿羅漢には、〔煩惱を〕起こす無明は尽きたので、それによって汚染されることはないけれども、**無明の習気**によって汚染されることがある。

当該箇所で示されるように、菩薩は煩惱を第八地で断じ、残りの地で所知障である無明の習気を断じるとツォンカパは示している<sup>4)</sup>。このことから、ツォンカパは七地以下の菩薩と八地以上の菩薩とを次のように区別する。煩惱を断じきれていない、七地以下の菩薩は、三昧に入ったときは、無明に侵されることはないが、出定後は無明に汚染される。八地以上の菩薩は無明を断じているので、出定後、無明に侵されることはないが、無明の習気（所知障）を有しているとするのだ。そして、その無明の習気である所知障を断じ、一切知者となるのが仏地であるとされる。

以上、所知障は無明の習気であり、それは、無明を滅した後も、顕現する対象を有することであるというツォンカパの見解を確認した。次章以降では、チャンドラキールティの記述のみから、かれの所知障に対する理解を探り、その上で、彼の菩薩階梯においてどのように菩薩の課題とされているのかを確認したい。

### 第3章 チャンドラキールティについての所知障

第3章ではチャンドラキールティの所知障に関する解釈を検討したい。チャンドラキールティは実の所、著作内で、所知障というタームを2回しか使用せず、積極的に議論することはない。その内の一つがよく知られた『入中論』の二諦説のコンテキストにおいてである<sup>5)</sup>。以下に示して確認したい。

brten nas 'byung ba gzugs brnyan dang brag ca la sogs pa cung zad cig ni  
brdzun (P rdzun) yang ma rig pa dang ldan pa rnams la snang la / sngon po la  
sogs pa gzugs dang sems dang tshor ba la sogs pa cung zad cig ni bden par  
snang ste / rang bzhin ni ma rig pa dang ldan pa rnams la rnam pa thams cad  
du mi snang ngo // de'i phyir de dang gang zhig kun rdzob tu yang brdzun pa  
kun rdzob kyi bden pa ma yin no // de ltar na re zhig srid pa'i yan lag gis (P  
gi) yongs su bsdu pa nyon mongs pa can gyi ma rig pa'i dbang gis kun rdzob  
kyi bden pa rnam par gzhang (P bzhag) go / de la (P yang) nyan thos dang  
rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa' nyon mongs ba can gyi (D gyis)  
ma rig pa (D gzigs pa) spangs pa / 'du byed gzugs brnyan la sogs pa'i yod pa  
nyid dang 'dra bar gzigs pa rnams la ni bcos ma'i rang bzhin yin (D om. yin)  
gyi bden pa ni (D om. ni) ma yin te / bden par mngon par rlom pa med pa'i  
phyir ro // byis pa rnams la ni bslu (D slu) bar byed payin la / de las gzhan pa  
rnams la ni sgyu ma la sogs pa ltar rten cing 'brel par 'byung ba nyid kyi kun  
rdzob tsam du 'gyur ro // de yang shes bya'i sgrib pa'i mtshan nyid can ma rig  
pa tsam kun tu (D du) spyod pa'i phyir / snang ba dang bcas pa'i spyod yul  
can gyi 'phags pa rnams la snang gi / snang ba med pa'i spyod yul mnga' ba  
rnams la ni ma yin no // sangs rgyas rnams la ni chos thams cad rnam pa thams  
cad du mngon par rdzogs par byang chub pa'i phyir / sems dang sems las  
byung ba'i rgyu ba gtan log par 'dod pa yin no // (MABh 107.11-108.11, D

254b6-255a4, P 304b2-8, ad VI.28)

**無明** (\*avidyā) ある者たちには、縁起した鏡像やこだまなどはどのようなものであれ虚妄なものとしても顕現するが、青などの色や心や受 (\*vedanā) などはどのようなものであれ真実 (\*satya; 諦) として顕現する。一方で、〔究極の〕自性は無明ある者たちには、いかなる仕方でも顕現することはない。したがって、その〔究極の自性〕と、世俗 (\*saṃvṛti) としても虚妄であるもの〔の二つ〕は、世俗諦 (\*saṃvṛtisatya) ではない。そのようなから、まず、〔十二〕有支によって摂せられる**有染汚の無明**によって、世俗諦 (\*saṃvṛtisatya) が確定されるのである。

それ(世俗諦)は、**有染汚の無明**を断じている声聞・独覚・菩薩、すなわち、行 (\*saṃskāra) を鏡像などの存在と同じく見る者たちにとっては、〔世俗は〕作られた自性であり、真実 (satya) ではない。真実として妄想 (\*abhimāna) することがないからである。〔このように、世俗とは、〕愚か者たちにとっては、欺くものであり、彼(愚か者)より他の者たち(声聞・独覚・菩薩)にとっては、幻などのように、ただ縁起したものとして、唯世俗 (\*saṃvṛtimātra) になる。

それ (\*saṃvṛtimātra) も、**所知障** (\*jñeyāvaraṇa) を特徴として持つ**無明**のみが起こっているのだから、顕現を伴う対境 (\*gocara) をもつ聖者たちにとって顕現するのであって、顕現しない対境 (\*gocara) を持つ者たち(諸仏)にとっては〔顕現し〕ない。諸仏にとっては、諸法がいかなる仕方においても完全に正覚されているから、心と心所のはたらき (\*pracāra) が永久に止滅していると認められる。

先ほど第1章で確認したツォンカバの注釈は『入中論』の当該箇所に対する注釈である。ここで示したチャンドラキールティの二諦説は、周知のように、無明の有無をキーポイントとして、凡夫・聖者(声聞・独覚・菩薩)・仏を対比させて示される。その内、凡夫が真実だと捉える世俗を聖者は唯世俗だと捉えるということを示す流れで、所知障というタームが登場する<sup>6)</sup>。つまり、凡



夫は、有染汚の無明を有し、世俗を真実であると思ひ込む。聖者はその世俗をただただ縁起して存在しているにすぎないと理解し、唯世俗だと見る。そして、チャンドラキールティは、聖者が顕現する対象を唯世俗だと理解することも、所知障を特徴として持つ無明によるものであるとするのだ。聖者は所知障を特徴とする無明を有しているから、対象が顕現し、その対象を唯世俗だと理解しているとされる。一方、仏陀は、顕現する対境を持たず、いかなる事物をも認識せず、心と心所のはたらきが永遠に止滅していると定義される<sup>7)</sup>。

以上の記述から、世俗を真実ではなく単なる世俗だと理解する菩薩を始めとする聖者は、所知障を特徴として持つ無明を持っているということが分かる。所知障を特徴とする無明の影響で対象が顕現する。そして、諸仏はその所知障を特徴とする無明すらも断じているため、あらゆる事物を認識しない境地に至っているとされる。そして、チャンドラキールティはこの後、二諦説について説く中で、凡夫は無明によって対象を認識し執着するが、無明の習気をも離れた諸仏は、主体も客体をも真実として認識することがないと述べる<sup>8)</sup>。このことから、先程、所知障を特徴とする無明と言われていたものは、無明の習気であることが分かる。

また、第1章で示したツォンカパの注釈の中にも引用されていたように、チャンドラキールティは「無明の習気は所知（\*jñeya）を判定することの障り（\*āvaraṇa）となる」<sup>9)</sup>という表現をする。池田（2000）でも検討されていたが、チャンドラキールティにとって所知は修道の中で断じるべき課題である<sup>10)</sup>。つまり、所知（知られるべきもの）とは知（知るもの）と縁起して存在し、世俗の活動でしかないのである。所知があるということは、心と心所が止滅した状態ではなく、根・境・識の活動があるということである。そして、その所知は無明の習気があるから顕現するのである。このように、無明の習気は菩薩にとって断じるべき課題であり、所知について考察する際に障りとなるという見解をチャンドラキールティは有している。

以上の検討から、チャンドラキールティの見解としても、無明の習気が所知障であると言える。知る対象が断じられないのは無明の習気があるからなの

だ<sup>11)</sup>。したがって、ツォンカパがチャンドラキールティにとっての所知障とは煩悩・無明の習気であると解釈したのは、チャンドラキールティの意図に沿った理解であり、至極当然のことであると言える。

さて、本章で確認した二諦説のコンテキストでは、無明の有無をキーポイントとして、凡夫・聖者（声聞・独覚・菩薩）・仏が対比されていることを見てきた。ここでは聖者として同列に扱われ、所知障を特徴として持つ無明があり、顕現する対象を有するとされていた声聞・独覚・菩薩の差は、どのようにチャンドラキールティによって考えられているのかを、無明の習気を糸口として次章では検討したい。

## 第4章 チャンドラキールティにおける無明と無明の習気

第3章では、チャンドラキールティにとって所知障とは無明の習気であるということを確認した。そこで第4章では、無明の習気を手がかりに、菩薩と声聞・独覚との差異について明らかにしたい。それに先立って、無明についてチャンドラキールティがどのように示しているかを確認したい。二つ用例を示したい。

tatrāvidyā 'jñānaṃ tamo yathābhūtarthapracchādaṃ stimitā / (Pras 542.12)

この〔十二支縁起の〕中で**無明**とは、無知・暗・あるがままの意味を覆い隠すこと、鈍いことである。

mohaḥ svabhāvāvaraṇād dhi saṃvṛtiḥ satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimam /  
jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau muniḥ padārthaṃ kṛtakaṃ ca saṃvṛtim //  
(MA VI.28)

de la 'dis sems can rnam s ji ltar gnas pa'i dngos po lta ba la rmongs par byed  
pas na gti mug ste / ma rig pa dang (D om. dang) dngos po'i rang gi ngo bo  
yod pa ma yin pa sgro 'dogs par byed pa rang bzhin mthong ba la sgrib pa'i  
bdag nyid can ni kun rdzob bo // (MABh 107.5-11, D 254 b 5-6, P 304 a 8-b 2)

というのは、迷妄（moha）は〔空なる〕自性（svabhāva）を覆うが故に世俗（saṃvṛti）である。作られたものが、それ（世俗）によって、真理として顕現する。それが世俗諦であるとかの牟尼はお説きになった。さらに、〔聖者たちにとっては〕作られた事物は〔単なる〕世俗である。（第6章第28偈）

この中で、これ（世俗）によって、有情たちがあるがままの事物を見ることを惑乱するので、迷妄（\*moha）であり、すなわち、**無明**（\*avidyā）である。〔その無明は〕事物のありもしない自体（\*svarūpa）を増益（\*samāropa）して、自性を見ることを覆うことを本性とするのだが、〔そのような無明が〕世俗（\*saṃvṛti）である<sup>12)</sup>。

以上のように、チャンドラキールティは、無明の同義語として、無知、覆い隠すことを挙げる。つまり、チャンドラキールティにとって、無明は世俗そのものであり、痴（moha）であり煩惱である。無明があるがゆえに、凡夫は、移ろいゆく諸事物を真実であると誤認識して、混乱に陥る。この無明を断じた声聞・独覚・菩薩は、諸事物をただの世俗だと理解するのであるが、無明の習気はまだ残っているのである。

次に、チャンドラキールティによって、無明・煩惱の習気が聖者の修行階梯と関連してどのように論じられているかを確認しよう。以下に引用する一節は『入中論』の第12章31偈の注釈であるが、当該箇所は仏の十力の中の漏尽智力（āsrava-kṣaya-jñāna-bala）に関して論じている部分である。ツォンカバがチャンドラキールティの所知障の解釈として示した「無明の習気は所知（\*jñeya）を判別することの障り（\*āvaraṇa）となる」という一節はここで登場する。

de la nyon mongs pa dag ni ma rig pa dang 'dod chags la sogs pa dag ste / 'jig  
rten khams gsum pa nyon mongs par byed pa'i phyir ro // gang gis sems kyi  
rgyud 'bag (P 'gag) par byed cing bsgo (D sgo) bar byed la rjes su bgrod

par byed pa de ni bag chags te nyon mongs pa'i mur thug pa dang goms pa  
dang rtsa ba dang bag chags zhes bya ba ni rnam grangs dag go / de ni zag pa  
med pa'i lam gyis nyon mongs pa spangs su zin kyang nyan thos dang rang  
sangs rgyas thams cad kyis spang bar mi nus te / til mar dang me tog la sogs  
pa bsal du zin kyang bum pa dang snam bu la sogs pa rnams la de dag dang  
phrad pas yon tan phra mo dmigs pa bzhin no // 'di ltar nyon mongs pa spangs  
kyang bag chags yod pas dgra bcom pa sngon du (P om. du) spre'ur gyur pa  
mchong zhing mchong zhing (P mchongs shing mchongs shing) 'gro ba dang  
sngon bram zer gyur pa'i dmangs mor brjod pa'i kun tu spyod pa bcom ldan  
'das kyis bzlog tu zin kyang ma log pa dmigs pa yin no // de la ma rig pa'i bag  
chags ni shes bya yongs su gcod (D dpyod) pa'i gegs (P bgegs) su gyur pa  
yin la / 'dod chags la sogs pa'i bag chags yod pa ni lus dang ngag gi 'jug pa  
rnam pa de lta bu'i rgyu yang yin te / ma rig pa dang 'dod chags la sogs pa'i  
bag chags de yang rnam pa thams cad mkhyen pa dang sangs rgyas kho na la  
ldog par 'gyur gyi gzhan dag la ni ma yin no // de'i phyir nyon mongs pa'i bag  
chags lhag ma ma (D om. ma) lus par spangs pa dang / bag chags kyi  
mtshams sbyor ba'i nyon mongs pa spangs pa de la sangs rgyas rnams kyi  
mkhyen pa gang zhig thams cad du thogs pa mi mnga' ba de ni zag pa zad pa  
mkhyen pa'i stobs su rnam par gzhag ste / (MABh 393.5-394.11, D 342b4-343  
a2, P 404b5-405a6)

この〔偈頌の〕中で、諸煩惱とは無明 (\*avidyā) と貪欲 (\*rāga) などである。すなわち、三界を悩ませるからである。それ（煩惱）によって心の相續を汚し指示されたことに従うものが習気であり、煩惱の極み (\*niṣ-  
tha) と習慣 (\*abhyāsa) と根本 (\*mūla) と習気 (\*vāsanā) とは同義語である。

それ（煩惱の習気）は無漏の道によって煩惱〔そのもの〕を断じ終えたとしても、すべての声聞と独覚には断じることができない。ゴマ油と花などを取り除いても、壺と布などにそれらと触れたことによる微細な属性が

認識されるごとくである。したがって、〔声聞・独覚は〕煩惱を断じても**習気**（\*vāsanā）があるので、以前に猿であった阿羅漢は、跳ねて跳ねて歩き、以前にバラモンであった〔阿羅漢は〕、「奴隸女」と話しかける振る舞いを世尊によって止められても、誤っていないと認識するのである。その中で、**無明の習気**は所知（\*jñeya）を判別することの障り（\*āvaraṇa）となるのであって、貪欲などの**習気**があることは、そのような類の身と口の活動の原因でもある。その**無明と貪欲などの習気**も、一切相智（\*sarvākārajña）と仏のみにとって退けられるのであって、他の者たちにとっては〔退けられ〕ない。したがって、すべての**煩惱の習気**を残りにく断じることと、その習気の相続である煩惱を断じることに対してあらゆる点で障りのない諸仏の智は、漏尽智力として確立される。

チャンドラキールティは、無明の習気について、煩惱の習気であり、貪瞋痴の三毒の習気であると示す。煩惱を断じたとしても、なおしつこく残る癖がここでは習気の例として示されている。そして、この無明・煩惱の習気は声聞・独覚によっては、見道・修道を通して断じることができないものであるとチャンドラキールティは示している。つまり、無明の習気を断じることが菩薩にとってのみ課題になるとも言える。そして、菩薩にとってもこの無明の習気はすべての菩薩道を修じ終えない限り、つまり仏地に到達しない限り、断じることができないとされている。無明の習気は仏地に至るまでなくなるしない菩薩にとっての最後の課題であるということだ。聖者は所知障を特徴とする無明があり、それは無明の習気であるというチャンドラキールティの見解を確認してきたが、そもそもこの無明の習気を断じることが可能なのは菩薩たちのみなのである。このようにチャンドラキールティは無明の習気を断じることができるかどうかで菩薩と声聞・独覚とを区別する。

一方、第1章で確認したツォンカパの議論では、無明（煩惱）は第八地で断じられ、無明の習気は八地、九地、十地の三地において菩薩の課題となり、その地おける修習を通して断じられるものだと言われた。その点がチャンドラキ-

ルティの主張としてはどうなのかを次章では検討したい。

## 第5章 チャンドラキールティの菩薩道における無明の断

ブッダは我々の苦しみの集積の根本原因として無明があることを覚った。したがって、仏教においては無明を断じることができれば、輪廻の生存からの開放があると説く。第5章では、チャンドラキールティの菩薩階梯において無明の断が何地で可能となると考えられていたのかを確認し、無明の習気が課題となる菩薩道を明らかにしたい。チャンドラキールティは『プラサンナパダー』において、『中論』第26章第11偈を注釈して以下のように述べている。

avidyāyā nirodhas tu jñānasyāsaiva bhāvanāt / (MMK XXVI.11 cd)  
asyaiva pratītyasamutpādasya yathāvad aviparītābhāvanāto 'vidyā prahīyate // yo  
hi pratītyasamutpādaṃ samyak paśyatīti sa sūkṣmasyāpi bhāvasya na svarūpaṃ  
upalabhate / pratibimbavapnālātacakramudrādivat tu svabhāvasūnyatām  
sarveṣāṃ bhāvānāṃ avatarati / sa evaṃ svabhāvasūnyatām sarveṣāṃ bhāvānāṃ  
avatīrṇo na kiṃ cid vastūpalabhate bāhyam ādhyātmikam vā /<sup>(13)</sup> (Pras 559.2-6)

一方、**無明**の滅は、まさにこの知の修習によってある (MMK XXVI.11 cd)

まさにこの縁起のあるがままの不顛倒な修習から、**無明**は断じられる。というのは、縁起を正しく見る者は微細な事物であっても、自体を認識しないからである。一方、彼は影像・夢・旋火輪・印のようにすべての事物の自性が空であることに悟入する。このようにすべての事物の自性が空であることに悟入している彼は外側、あるいは内側のいかなる事物をも認識しない。

これは十二支縁起の逆観の中の無明の滅に関する箇所である。この『プラサンナパダー』の記述において言われるように、無明を滅するためには、縁起の

正しい理解が必要とされる。縁起の修習を通して、一切法が無自性であり、空であることに悟入すれば、無明は減することができるのである。そこで、チャンドラキールティが『入中論』で示す菩薩道において、無明の断がどのように描かれているのかを示したい。

『入中論』第6章第1偈においては、第六地菩薩の得るべき徳性が示されている。

samāhite cetasi samsthito 'sau sambuddhadharmābhimukho 'bhimukhyām /  
idampratītyodayadrṣṭatattvaḥ prajñāvihārāt tu nirodham eti // (MA VI.1, 李  
[2012])

現前〔地〕において等至している心に住し、等覚者の法を現前にし、これを縁として生ずるという真実を見る彼（第六地の菩薩）は、般若〔波羅蜜〕に住することから、滅に至る。

この偈において示されるように、『入中論』の菩薩地において、第六地の菩薩は、縁起の道理の観察を行い、ブツダの説き示した法の真実を証得し、真如への悟入とされる滅尽定に至る。したがって、『入中論』の第6章は菩薩が縁起観察を行い、人法二無我を体得する次第が示されている。それ故、縁起を観察して無明を断じめることは第六地の菩薩の重要な課題である。そして、その『入中論』の第6章には次のような記述がある。

de'i rang gi ngo bo ni ma rig pa'i ling thog 'thug pos (D mthog pos) blo'i  
mig ma lus par g-yogs pa bdag cag gi yul du nye bar 'gro ba ma yin gyi / drug  
pa la sogs pa sa gong ma la gnas pa'i byang chub sems dpa' rnams kyi yul du  
ni 'gyur ba yin te / (D 'gyur zhe na /) de'i phyir de la kho bo cag la dri bar  
bya ba ma yin gyi gang dag stong pa nyid phyin ci ma log par mthong ba'i mig  
sman ma rig pa'i rab rib kyi ling thog 'joms pas bskus pa blo'i sbyin ma rig  
pa'i rab rib kyi ling thog (P tog) dang bral ba dri ma med pa mnga' ba byang

chub sems dpa' dang sangs rgyas bcom ldan 'das de dag nyid la rmed par  
bya'o (D rmad par bya'o)// (MABh 74.16-75.5, D 244b3-5, P 292b7-293a2)

それ（縁起）の自体は、無明の分厚い膜によって、智の眼がくまなく覆われた我々の対象に属するのではないのであり、第六〔地〕などより上の地に住する菩薩たちの対象に〔属する〕のである。それ故に、それ（縁起）について我々に尋ねるべきではないのであり、空性を不顛倒に見る目薬が、無明の眼病の膜を取り除くために塗られた智をもつ、無明の眼病の膜を離れ、無垢であるかの菩薩・仏陀世尊たちに尋ねるべきである。

このように、縁起が第六地以上の菩薩の対象であり、無明を持つものには理解し得ない道理であることが示されている。言い換えれば、無明は菩薩が第六地に至って初めて断じることができるといえる。ということは、第六地以降から、無明の習気が菩薩の残された課題となり、残りの菩薩地を通して断じていくべき障りとなるということが言える。先に確認した聖者の唯世俗という認識自体が、一切法が無自性であり、縁起して成立しているにすぎないという自覚によるものであり、この自覚が縁起を観察し体得した、第六地以上の菩薩のみに得られる体験であり、チャンドラキールティによって第六地の菩薩に至るべき境地として設定されているとすることができる<sup>14)</sup>。

したがって、ツォンカパが『密意解明』で示すように、第八地で無明の断を説き、八、九、十の菩薩地において無明の習気を断じていくという次第ではなく、チャンドラキールティの菩薩道において煩惱の習気が課題となるのは、無明を滅し終えた第六地以降であると言える。

## 結 論

チャンドラキールティは所知障というタームを積極的に用いて議論はしていないが、所知は修道の中で断じていかねばならないものであると考えている。それ故、チャンドラキールティにとっての所知障の理解は、所知を体得すべき



ものとする。瑜伽行派とは異なり、所知という断じるべき障害と考えていたという先行研究の指摘は妥当である。

そのチャンドラキールティについての所知障とは、無明を断じ世俗を唯世俗だと理解する声聞・独覚・菩薩の聖者において、顕現する対象が存在することである。対象が顕現するのは所知障を特徴する無明を有しているからであるとチャンドラキールティは説いており、その所知障を特徴とする無明とは、無明の習気と同義であった。つまり、チャンドラキールティにとって無明の習気が所知障であり、その無明の習気の影響で、菩薩は顕現する対境を有するのである。

その無明の習気は、それがあがるがゆえに、顕現する対象があり、世俗の活動があるのだが、菩薩にしか断じることができないものであると言われ、菩薩道においてのみ課題となるということが理解できた。そして、チャンドラキールティが『入中論』で示す菩薩道においては、無明は縁起を観察して世俗が唯世俗であることを理解する第六地で断じられると示される。したがって、その後の菩薩地において、残った無明の習気を断じていく行道があるということが分かった。

一方、無明の習気は否定すべき所知を判別して行く際に障りとなると言われているが、顕現する対象を有し、根・境・識の活動があることは、利他の菩薩行を实践するために必要なものであるという側面は無視することができない。無明の習気を断じることが仏地まで可能とはならないという点と、チャンドラキールティの菩薩道において、第六地以降、慈悲による菩薩行が重要な課題として設定されている点は関係しているであろう。この問題に関しては今後の課題としたい。

#### 略号表

CŚT	<i>Bodhisattvayogācāracaṭuṣṭakaṭīkā</i> (Candrakīrti), D 3865, P 5266.
GR	<i>dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal</i> (Tsong kha pa Blo bzang grags pa), Z: Tohoku No.5408.
MA	<i>Madhyamakāvatāra</i> (Candrakīrti), see MABh.

- MABh *Madhyamakāvatārabhāṣya* (Candrakīrti), Louis de la Vallée Poussin (ed.), BB.IX. St. Pétersbourg, 1907-1912. (repr. Osnabrück, 1970 ; Tokyo, 1977.), D No.3862, P No.5263.
- MAṬ *Madhyamakāvatāraṭīkā* (Jayānanda), D No.3870, P No.5271.
- MAVṬ *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (Sthiramati), Yamaguchi Susumu (ed.), Librairie Hainakaku, Nagoya, 1934.
- Pras *Prasannapadā* (Candrakīrti), Louis de la Vallée Poussin (ed.), BB.IV. St. Pétersbourg, 1903-1913. (repr. Osnabrück, 1970 ; Tokyo, 1977.), D No.3860, P No.5260.
- Trṭ *Triṃśikāṭīkā* (Vinītadeva), D No.4070, P No.5571.

## 文献表

de Jong, J. W.

(1978) “Textcritical Notes on the *Prasannapadā*”, *Indo-Iranian Journal* 20, 1-2, pp.25-59, 3-4, pp.217-252.

池田道浩

(2000 a) 「瑜伽行派における所知障解釈の再検討」『駒沢短期大学仏教論集』 6, pp.31-39.

(2000 b) 「Candrakīrti の所知障解釈」『印度学仏教学研究』 49-1, pp.112-115.

太田露子

(2008) 「『密意解明』における菩薩の修道階梯－減尽定を中心として－」『日本西蔵学会年報』 54, pp.33-45.

(2012) 「『入中論』の菩薩階梯における減尽定」『仏教学セミナー』 96, pp.51-80.

(2013 a) 「『入中論』における菩薩の十地思想－大乘教義学に見られるもう一つの修道論－」学位請求論文, 未出版.

(2013 b) 「チャンドラキールティ著『入中論』における菩薩の十地思想」『印度学仏教学研究』 62-1, pp.130-133.

小川一乗

(1988) 『空性思想の研究Ⅱ－チャンドラキールティの中観説－』文栄堂, 京都.

舟橋尚哉

(1965) 「煩惱障所知障と人法二無我」『仏教学セミナー』 1, pp.52-66.

李 学竹 (Li Xuezhu)

(2012) 「『入中論』第六章 1-97 頌校勘」『中国蔵学』 1, pp.1-16.

## 附記

本研究は JSPS 特別研究員奨励費 15J40254 による研究成果の一部である。

## 注

- 1) チャンドラキールティと比較される瑜伽行派の解釈を示しておきたい。瑜伽行派の所知障に対する解釈は以下のようである。スティラマティの『中辺分別論』に対する註釈の 1 文を提示する。

jñeyāvaraṇam iti jñeyāvaraṇam, tena jñeyaprāvaraṇāj jñānaviṣayo na bhavati /  
jñeye vā jñeyāvaraṇam, jñeye jñānotpattipratibandhakatvāt / (MAVṬ 265.3-6)

所知に対する障害だから〈所知障〉である。それによって、所知が覆い隠されるから智の対象とならない。また、所知に対する智の障害である。所知に対して智の生起をさまたげるからである。

このように所知に対する障害であるという解釈が瑜伽行派のスタンダードな解釈である。つまり、その際の所知とは菩薩が証得すべき真実であり、それに対する智慧の生起をさまたげるものが所知障と考えられている。

- 2) 『密意解明』のテキストは *rmangs mo* であるが本論文 p.27 に引用した『入中論』の本文に従って、*dmangs mo* と訂正する。
- 3) このプラーサングカ独自の滅尽定の詳細については、太田（2008）（2012）を参照されたい。
- 4) ツォンカバは以下のように述べ、チャンドラキールティの『入中論』と『四百論註』の記述を根拠として、八地以上の菩薩が無明（煩惱障）を断じているとする。

dingos po bden 'dzin la gang zag dang chos la bden 'dzin gnyis yod la / de nyid bdag 'dzin gnyis su'ang bzhed pa ni sngar bshad zin to // bden 'dzin de 'jug 'grel dang / bzhi brgya pa'i 'grel pa gnyis kar nyon mongs can gyi ma rig par bshad la / ma rig pa de nyan rang dgra bcom gyis spangs pa dang / bzhi brgya pa'i 'grel par mi skye ba'i chos la bzod pa thob pa'i byang sems kyis spangs par bshad do // (GR Z 105 a 1-2) 「事物を真実であると捉えること（諦執）には人と法に対する二つの諦執がある。そして、まさにそれが二我執でもあると〔チャンドラキールティが〕主張なさっていることは、以前に釈し終わった。その諦執が『入中論註』と『四百論註』の双方において有染汚の無明であると説かれていて、その無明は声聞・独覚の阿羅漢によって断じられ、『四百論註』において無生法忍を得た菩薩によって断じられると釈されている」

ツォンカバが根拠とする『四百論』の当該箇所を示しておきたい。

ji skad bshad pa'i tshul gyis yul rang bzhin med par mthong bas chags pa'i rgyu mnam par shes pa srid pa'i sa bon du gyur pa mnam pa thams cad du log pa las nyan thos dang rang sangs rgyas dang / mi skye ba'i chos la bzod pa thob pa'i byang chub sems dpa' mams la 'khor ba ldog pa mnam par gzhas go // (CŚT D 221b5-6, P 252a1-3) 「上述された仕方によって対象が無自性であることと見ることによって、貪の原因であり、生存の種子である識があらゆる仕方では除去される。そのことから、声聞と独覚と無生法忍を得た菩薩達には輪廻の止滅が確定している」

ツォンカバはチャンドラキールティが無生法忍を得た菩薩（第八地の菩薩）には輪廻の止滅があると示していることを根拠に、八地以上の菩薩のみが無明を断じていると示す。

- 5) もう一箇所は『入中論』第1章の波羅蜜（pāramitā）に対する語義解釈の文脈においてである。de la pha rol zhes bya ba ni gang 'khor ba'i rgya mtsho'i 'gram dang ngogs te // nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa ma lus pa spangs pa'i rang bzhin mnga' ba'i

sangs rgyas nyid do // (MABh 30.11-13, D 230a5-6, P 276b2-3) 「この中で、pāra というのは、輪廻の大海のかなたの岸辺や崖である。即ち、煩惱障と所知障をあますところなく断じることを本質とする仏果である」

- 6) 『入中論』に対する注釈書を著しているジャヤーナンドは、当該箇所における所知障という単語を以下のように註釈している。

shes bya'i sgrib pa'i mtshan nyid can ma rig pa tsam kun du spyod pa'i phyir zhes bya ba ni yod pa dang med pa la sogs pa dang bral ba'i de kho na nyid ni shes bya yin la / de'i sgrib pa ni gang gis de mi snang bar byed pa'o // (MAT D 145b7-146a1, P 175b3-4) 『所知障 (\*jñeyāvaraṇa) を特徴として持つ無明のみが起こっているのだから』とは、有と無などを離れた真実 (\*tattva) が所知 (\*jñeya) である。その障 (\*āvaraṇa) とは、あるものがそれ (真実) を現さないことである」

このように、ジャヤーナンドは所知障の所知を真実 (tattva) と解釈する。このように所知障を知られるべきもの (jñeya) に対する障害 (āvaraṇa) と解釈し、所知を体得すべきものと考えるのは、瑜伽行派の解釈である。このことからジャヤーナンドの注釈書がチャンドラキールティの意図に沿わない注釈をしていることが分かる。ジャヤーナンドの注釈がチャンドラキールティの意図に合わないものとなっている点をツォンカバは『密意解明』の中で度々批判している。

- 7) 確認してきたことを表にして示すと以下のようである。

仏陀	正覚者	心・心所が止滅	対象が顕現しない
聖者	有染汚の無明を断じている 所知障を特徴として持つ無明 を有する ＝無明の習気がある	世俗を唯世俗だと捉える	対象が顕現する
凡夫	無明を有する	世俗を真実として捉える	対象が顕現する

- 8) de bzhin du ma rig pa'i rab rib kyis gnod pa byas pas de kho na nyid ma mthong ba dag gis phung po dang khams dang skye mched la sogs pa'i rang gi ngo bo dmigs pa gang yin pa de ni de dag gi ngo bo kun rdzob pa'o //gal te (P om, gal te) phung po la sogs pa de dag nyid ma rig pa'i bag chags dang bral ba sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyis rab rib can ma yin pas skra shad mthong ba'i tshul du rang bzhin gang gis zgigs pa de ni de dag gi don dam pa'i bden pa'o // (MABh 110.5-11, D 255b4-6, P 305b2-4) 「同様に、無明 (\*avidyā) という飛蚊症によって損傷されているから、真実を見ることがない者たちは、蘊・界・処などの自体 (\*svarūpa) を認識するのだが、それ [の自体] は、これら (蘊・界・処) の世俗的な体である。もし、同じそれら蘊などを無明 (\*avidyā) の習気と離れた仏陀世尊たちたちが、『飛蚊症でない者が毛髪を見る』という仕方で自性としてご覧になること、それは、それら (蘊・界・処) の勝義諦 (paramārthasatya) である」

- 9) ma rig pa'i bag chags ni shes bya yongs su gcod (D dpyod) pa'i gegs (P bgegs) su

gyur pa yin la / (MABh 393.18-19, D 342b6-7, P 405a1-2)

- 10) チャンドラキールティが所知を否定している用例に関しては池田（2000 b）を参照されたいが、例えば法身についてチャンドラキールティは以下のように述べている。

shes bya'i bud shing skam po ma lus pa //

bsregs pas zhi ste rgyal nmams chos sku ste // (MA XII.8 ab)

所知（\*jñeya）という乾いた薪をあますところなく燃やしたので、寂靜となる。

すなわち〔それが、〕勝者（仏陀）たちの法身である。

このように勝義としては、知も所知も減した寂靜の位が示される。

- 11) チャンドラキールティの見解において、所知障は無明の習気であると言えるが、瑜伽行派では、不染汚無知が所知障であり、それは所取・能取に対する執着の習気であるとする見解が基本である。例えば、『三十論』のヴィニータデーヴァの註釈において以下のように述べられている。

shes bya thams cad la ye shes 'jug pa'i bar du gcod par byed pa nyon mongs pa can ma yin pa'i mi shes pa gzung ba dang / 'dzin pa la mngon par zhen pa'i bag chags zhes bya ba gang yin pa de ni 'dir shes bya'i sgrib par 'dod do // (TrT D 4 a 1-2, P 4 a 8-b 1) 「一切の所知に対する智の活動を阻む不染汚無知、すなわち、所取・能取に対する執着の習気というものが、ここで所知障と認められる」

舟橋（1965）は、このヴィニータデーヴァの注釈に基づき、習気は所知障に相当すると述べる。しかし、後世になると、煩惱障と所知障とその習気というように、煩惱障のみならず所知障についてもその習気を説くようになると指摘している。

- 12) 『プラサンナパダー』における世俗の語義解釈の中でも同じことをチャンドラキールティは述べている。samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ / ajñānaṃ hi samantāt sarva-padārthatattvāvachchādanāt saṃvṛtir ity ucyate / (Pras 492.10-11) 「世俗とは、あまねく覆うものである。なぜなら、無知（ajñāna）が、あまねくすべての事物の真実を覆い隠すから、〔その無知が〕世俗である、と言われる」

- 13) de Jong の指摘に従いテキストを訂正している。

- 14) チャンドラキールティは『入中論』において、初地見道を到達目標点と定める瑜伽行派の菩薩道とは異なり、第六地を中心とする修道論を示している。そのことを鑑みても、無明の断は第六地で行われると考えるのが妥当であろう。チャンドラキールティが『入中論』で示す菩薩階梯が異色の修道論であることに関しては、太田（2013 a）（2013 b）で検討した。